

Por Cayetano Betancur

Profesor Fundador de la U.P.B.

El Cristianismo y sus Tensiones Internas

Tanto el que de fuera se acerca al cristianismo como el que a él pertenece, porque vive una vida cristiana, se siente en un mundo de oposiciones, de paradojas, de tensiones dialécticas, todas las cuales, ¡qué duda cabe! constituyen uno de los principales atractivos de esta religión, pero también una de sus mayores exigencias.

Por el primer aspecto, se explica desde lo puramente humano, que en el seno del cristianismo se destaquen figuras tan tremendamente combativas como Pablo, Agustín, Dante, Lutero o Ignacio de Loyola, sin mencionar ahora a los hombres dedicados exclusivamente a la acción, como grandes Papas o grandes cruzados de la fe. Hablo, pues, en este momento de los hombres religiosos, que en su condición de tales, han acentuado y han hecho prevalecer por doquiera el carácter eminentemente dialéctico del cristianismo, como una de sus facetas más fascinantes.

Por el segundo aspecto, aquel que le confiere su interna dificultad, se explica también así que el cristianismo lleve casi dos mil años de ser predicado a los hombres, y no haya conquistado plenamente ni los corazones ni las mentes de los descendientes de Adán.

Carezco de las condiciones del teólogo para tratar los fundamentos teológicos de estas dos caras que ostenta el cristianismo, y sólo como aficionado a la filosofía de la cultura intentaré aproximarme a esas dos realidades.

Para nadie es un secreto que las naturalezas fuertes y apasionadas se complacen en las dificultades, y donde no las encuentran, las crean ellas mismas. Así, cuando el cristianismo surge sobre las ruinas de la cultura antigua, se presenta ante los hombres de ese entonces, no como una concepción del mundo ni como una filosofía que presta atención principal a lo que concuerda y armoniza, sino como un pensamiento y un obrar justamente opuestos a lo que por entonces se llamaba sabiduría. “No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?”, pregunta San Pablo en la primera epístola a los Corintios. Y habla en seguida de la locura de la predicación. Y hace contrastar las se-

ñales que piden los judíos y la sabiduría que reclaman los griegos, con la predicación de Cristo crucificado, “escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (I Corintios, I, 17-25).

¿Cómo no iban a atraer estas palabras, llenas de audacia y de misterio, a gentes vigorosas que moraban dentro de una cultura como la greco-romana, que ya al parecer había dado de sí todo lo que es de esperar de las cosas humanas? Es cierto que la difusión del cristianismo es obra de la gracia divina, pero si la gracia perfecciona la naturaleza, sin contradecirla, no es aventurado afirmar que muy bien aprovechó ese aspecto del hombre que tan afín es a lo que lo hace luchar y lo fuerza a desplegar todas sus facultades creadoras.

Esta modalidad dialéctica del cristianismo ha sido señalada en todos los tiempos y con muy diversas formulaciones. De Lubac cita las palabras de San Cirano, según las cuales “la religión cristiana, allí donde está bien inspirada, consiste en ciertas contrariedades que la gracia armoniza”. Y después un texto del Padre Simonin: “Toda declaración, para ser la expresión de un desenvolvimiento auténtico, debe reunir y salvaguardar en una sola fórmula los elementos aparentemente antinómicos de la doctrina de la fe”. Y es a la luz de esta realidad dialéctica como Pascal, según de Lubac, pudo decir: “Su falta no está en seguir una falsedad, sino en no seguir otra verdad”.

Pero estas citas no son sino corroboraciones de unas hermosas palabras del propio Henri de Lubac que suenan así: “Este no es el único caso (de antinomia) en que la revelación nos ofrece una pareja de afirmaciones que parecen a primera vista discontinuas o aún contradictorias. Dios crea el mundo para su gloria, **propter seipsum**, y sin embargo, por pura bondad; el hombre es activo y libre, y sin embargo no puede nada sin la gracia, y la gracia opera en él “el querer y el hacer”; la visión de Dios es un don gratuito, y no obstante el deseo de ella arraiga en lo más profundo de todo espíritu; la redención es obra de pura misericordia, y los derechos de la justicia no son menos respetados en ella; etc. Todo el dogma no es así más que una serie de “paradojas” que desconciertan a la razón natural y exigen, no una prueba que es imposible, sino una justificación reflexiva. Porque si el espíritu debe someterse a lo incomprensible, no puede acoger lo ininteligible, y no le basta refugiarse en una “ausencia de contradicción” por una ausencia de pensamiento. En su misma sumisión, halla, pues, su estímulo. Se ve como forzado, contra su pereza natural, a sobrepasar el plan superficial en que brotan las contradicciones, para penetrar en las regiones más profundas donde lo que era escándalo se torna tiniebla luminosa” (“Catholicisme”, p. 284, Ed. Du Cerf, París, 1947).

En “La Esencia del Catolicismo”, Karl Adam empieza por hacernos creer que este aspecto antinómico de la religión es solo exterior y aparente. Y así escribe: “Visto por fuera, el catolicismo presenta el aspecto de una reunión confusa, de una mezcla ficticia y acumulación de elementos heteróclitos y aún opuestos. ¿Acaso no se ha llegado a llamarlo “*complexio oppositorum*”, amalgama de cosas contrarias? En este conjunto formidable, hay quien ha llegado a descubrir no menos de siete capas de aportaciones radicalmente diferentes” (vers. esp., p. 13, 2ª ed. Ed. Sta. Catalina, Bs. Aires). Pero dedica entero el capítulo

final, a mostrar cómo toda una serie de conflictos trágicos, “proviene de la esencia misma del cristianismo, religión sobrenatural y revelada. Ahí donde lo absoluto divino toma forma humana, lo humano, necesariamente imperfecto no puede dejar de oponerse, en lucha íntima, a lo divino, necesariamente perfecto” (ob. cit., p. 307).

Ya Hegel había señalado esta virtual capacidad de oposición y unificación en todos los actos religiosos, pero justamente a propósito de la religión de Jesús:

“Aux commandements qui imposaient simplement de servir le Seigneur, exigeant une soumission aveugle, une obéissance sans joie, étouffantem, sans amour, c'est-a-dire aux commandements du culte, Jésus opposa leur exacte antithèse, un instinct, et même un besoin de l'homme. Comme les actes religieux sont ce qu'il y a de plus spirituel, de plus sacré, ce qui dans le développement des oppositions nécessaires cherche encore à unifier, s'efforce de représenter l'unifications dans l'idéal comme étant pleinement, comme n'étant plus opposée a la réalité, et cherche en conséquence à l'exprimer et à l'affirmer dans une action, ils sont aussi, dès que l'esprit de beauté leur fait défaut, les plus vides, la plus absurde servitude, qui exige la conscience d'un anéantissement; une action où l'homme exprime son néant, sa passivité; la satisfaction du besoin humain le plus vulgaire est bien supérieure, puisqu'elle implique au moins, immédiatement, le sentiment ou la conservation d'une existence, si vide soit-elle” (“L'Esprit du Christianisme et son destin” p. 26, Trad. de J. Martin, Ed. J. Vrin, París, 1948).

Don Miguel de Unamuno escribió una de sus más profundas obras sobre el aspecto agónico del cristianismo. El mismo parece que hubiera querido hacerlo agónicamente. Su estilo es inestable, inesperado, o mejor, a cada paso salta en él lo inesperado. Si bien quiso señalar que en el cristianismo, su **agonía** no es, como en la del lenguaje usual, proximidad a la muerte, sino, conforme a su origen, **lucha y disensión**, tensión y forcejeo, no cabe dudar que en el concepto total del libro predominan los aspectos sombríos, lúgubres y angustiosos del cristianismo, antes que la alegría y la explosiva exaltación vital que trae en sí toda auténtica lucha.

Porque ante todo, es una lucha contra la limitación y finitud propias de todo lo creado. El cristianismo se muestra como esa divina religión que tan profundamente ha atraído a los hombres en lo que lleva de existente, porque apela, mediante esas oposiciones dialécticas, a suscitar en el ser humano su anhelo de infinitud.

En efecto, es posible que al análisis filosófico la esencia de Dios no esté precisamente en ser el Ente infinito. Pero para el sentimiento religioso de la humanidad, ningún atributo divino le llega tan a lo hondo de su alma, le es tan vecino de su imagen de Dios, como éste de que en El no hay limitaciones, ni caben en El restricciones, finitudes e imposibilidades. De todos los atributos de Dios, quizás la infinitud es la que más acerca el Dios de la filosofía al Dios de la religión, aquél en que el filósofo se inclinaría a la adoración después de la especulación, y aquél en que el hombre religioso se siente filosofar tras una profunda veneración y reverencia.

Mas nada hay más limitado que cada cosa creada. Aquí sí cabe la palabra de Buda que tanto gustaba de citar Max Scheler: "Bello es contemplar todas las cosas, pero terrible ser una". Pero la limitación propia de cada ente creado, como que se aminora, y en este caso, puede decirse, se anula ensanchándose, cuando se la reúne con su contraria. Y así el cristianismo ha sostenido una dialéctica que no se parece a la hegeliana. Hegel proclama el principio de "ni esto ni aquello", para dar lugar a un tercero que absorbe y niega a la vez los dos términos precedentes. El cristianismo, en cambio, exalta la tesis de que hay que salvar "tanto esto como aquello", haciendo así honor a la dignidad de bondad que reside en todo lo creado.

Por esto el cristianismo deja intactas la libertad humana de un lado y la providencia divina del otro. Pero no porque aquí se enfrenten dos objetos finitos, ya que la Providencia es infinita, sino porque aquí se oponen dos conceptos finitos, el concepto humano finito de la libertad y el concepto humano finito de la Providencia. Y esta misma alianza de dos cosas aparentemente opuestas, mantiene el cristianismo entre la libertad y la gracia, la naturaleza y la gracia, la misericordia y la justicia, la justicia y el amor, la persona y la comunidad, la propiedad privada y el bien común, la autoridad y la libertad, la virginidad y el matrimonio, la piedad viva y el formalismo litúrgico **ex opere operato**, y tantas otras oposiciones más, cuya sola enunciación sería interminable.

En ciertas ocasiones, el cristianismo sí proclama una dialéctica de "ni esto ni aquello", pero ello ocurre cuando busca eliminar de los hombres dos vicios contrarios. En otros casos, niega resueltamente una realidad que es en si viciosa e imperfecta. El pasaje más patético es aquel en que Jesús dice: "No os imaginéis que vine a poner paz sobre la tierra; no vine a poner paz sino espada. Porque vine a separar al hombre contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra y los enemigos del hombre serán los de su casa. . . Quien halla su vida la perderá, y quien pierde su vida por mi causa la hallará" (Mt. 10, 34-39).

Paz y guerra, paz y discordias, padres e hijos, prójimos y enemigos, hallazgo y pérdida se oponen aquí en una de las más dramáticas tensiones que registra la historia. Nadie antes ni después de Jesús ha dicho cosas tan extremas para sacudir al hombre de su inercia, de su indolencia, de su conformidad en lo finito ¿Por qué va a quitar la paz en el hogar y en la sociedad, para sustituirla con la espada? ¿Acaso no dirá más tarde: "La paz os dejo" (Jn. 14, 27), en su despedida postrera? Pero esta paz que deja es bien distinta, es la paz de Jesús: "la paz mía os doy: no como el mundo la da, yo os la doy" (ibidem). Así la paz finita del mundo holgazán y satisfecho, es reemplazada por la espada, pero la espada que corta la conformidad con lo limitado y percedero.

De esta suerte, el cristianismo mantiene su fascinante atractivo para todos los espíritus vigorosos que ha destacado la historia. El cristiano sabe que los contrarios que le ofrece el mundo son un reflejo de la infinita riqueza de Dios. Y esta oposición de los contrarios

la asume y la acepta, con la alegría del deportista y con la seriedad del niño que en sus juegos pretende hacerse grande.

Por ello, las oposiciones en el catolicismo no conducen a la angustia. La angustia es oriunda del cristianismo protestante que vio los contrarios como enemigos inconciliables, hijos de la naturaleza humana caída, y no, como en realidad son, frutos de la finitud natural de todo lo creado que pide complementación. Sin desconocer el pecado ni la culpa, el catolicismo ve en el estado y el derecho, en la propiedad privada y en el matrimonio, instituciones naturales que muy bien habrían acompañado al hombre aún sin la falta de Adán.

El catolicismo opone a la angustia, el temor de Dios. El temor es conciliable con la alegría: "Me llamarán dichosa todas las generaciones, porque hizo en mi favor grandes cosas el Poderoso, y cuyo nombre es "Santo" y su misericordia por generaciones para con aquellos que le temen" (Lc. I, 48-50). María exalta aquí a un mismo tiempo la alegría y el temor. Y esta pareja de conceptos no es, por cierto, la primera vez que aparece en los libros sagrados.

El cristiano ante los contrarios mantiene su libertad de cristiano. Los toma en sus realidades y con sus limitaciones. Romano Guardini ha indicado con mucha precisión, ante dos parejas de contrarios, matrimonio y virginidad, propiedad privada y pobreza evangélica, cómo cada uno de ellos sostiene místicamente al otro: "La virginidad y la pobreza, dice, pueden alcanzar su máxima pureza únicamente si el matrimonio y la propiedad conservan su pleno valor y desarrollan todas sus virtualidades. Por otra parte, el matrimonio y la propiedad sólo evitan el sumergirse en lo mundanal si la virginidad y la pobreza vienen a ser verdaderas potencias a los ojos de la conciencia universal" ("El Señor", I, pág. 508, trad. esp. Patmos, Madrid, 1954).

Y en esa libertad que en los contrarios halla, el cristiano busca parecerse, aunque muy pálidamente, a Jesús que por ser Dios, mantuvo esa absoluta libertad que el propio Guardini señala con tanto vigor, de una parte, ante todo lo que se llama el problema sexual, y de otra parte ante cualquiera preocupación estrictamente ascética. Jesús es libre de las tentaciones de la carne y de la concupiscencia de los bienes terrenales. El cristiano avizora un pequeño reflejo de esa libertad del Maestro, en la aceptación serena y confiada de las cosas opuestas que nos brinda la vida cristiana, porque en esa forma sale un poco de la limitación de todo lo finito.

De todas las antinomias que el cristiano mantiene vigentes, ocupémonos, aunque sea de paso, de dos solamente en las que se transparenta en forma muy viva esta religión de tensiones internas.

Mundo y reino de Dios. — En el evangelio de San Juan, el mundo aparece a cada momento como objeto de la reprobación y del rechazo ante la nueva vida y el nuevo mensaje de Jesús. Pero el mundo es a la vez anunciado y reclamado como la obra del Señor: "En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por El, y el mundo no lo conoció. Vino a lo que era suyo, y los suyos no lo recibieron... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn., 10, 11-14).

“Mi reino no es de este mundo” dirá en sus postrimeros instantes (Jn., 18, 36). Y sin embargo, al tercer día, Cristo Jesús resucitaba con su cuerpo glorioso, y con su cuerpo glorioso asciende a los cielos en donde eternamente estará a la diestra de Dios Padre.

El hacerse carne el Verbo y el conservar esta carne glorificada por toda la eternidad es la segunda afirmación del mundo, después de la primera que fue el crearlo. Así nos dice Schmaus:

“Frente a ella, la Sagrada Escritura nos presenta al mundo como una obra de Dios. Dios se ha puesto, en su Verbo Creador, a favor del mundo, de su ser y de su existir. No deja de ser un misterio profundo investigar por qué ha permitido Dios que su obra fuera inficionada por el hombre. Nunca podrá explicarse totalmente el misterio del pecado. Unicamente cabe advertir que Dios tiene tan elevada consideración de la libertad del hombre que le da todas las facilidades, sin irle a la mano aun allí donde éstas pueden resultarle fatales. Semejante conducta de Dios no parecerá una locura, si todo se redujera al inficionamiento del mundo. Empero, Dios había dispuesto, a su vez, el medio para la salvación. Tenía previsto el camino de salud. Este había de ser un camino de llanto y de dolor; pero, al fin, camino. Así que el mundo se echó a perder por el hombre, Dios nuevamente, y por segunda vez, salió a su favor al asumir el Logos Divino —en unidad de ser— sustancia terrena creada. Por eso el mundo, desde la Encarnación, quedó íntimamente y para siempre fusionado con el ser de Dios. Dios nunca retirará este “sí” que ha dado al mundo” (Michael Schmaus, “Sobre la esencia del cristianismo”, p. 310, Ed. Patmos, Madrid, 1925).

Y el mundo sigue afirmado a todo lo largo de la vida cristiana, no sólo como ámbito de nuestra actividad y de nuestro amor, sino también en plano de salvación, cuando se nos anuncia la resurrección de la carne.

Cristo ha acentuado el valor del mundo cuando nos deja sus sacramentos, en donde la gracia transita sobre soportes sensibles. Y en la hora del juicio final, serán llamados los que en la vida dieron de comer al hambriento y de beber al sediento.

El cristianismo ha afirmado el mundo tanto cuando ha llenado de esplendor sus basílicas y catedrales, como cuando, en un acto de ascetismo, renuncia a esta pompa para volverse a los menesterosos levantándolos de su miseria.

Francisco de Asís, el más bello ejemplar de los imitadores de Cristo, eleva su cántico a la naturaleza, como creatura salida de las manos de Dios, y llama hermanos a los lobos, a las fuentes y a las avejillas, y sus hijos, adoptan para sí la dialéctica paulina del “*Omnia habentes, nihil possidentes*”, que es otra manera de afirmar el mundo y afirmar también el Reino de Dios.

Guardini nos describe así la amable actitud de Jesús ante el mundo:

“Tampoco se nos dice en ningún pasaje que Jesús se hubiese impuesto austeridades para hacer penitencia o para formarse espiritualmente. Es cierto que ayunó después del bautismo, pero esto no es, en realidad, ascesis propiamente dicha, sino una salida y búsqueda de la máxima soledad ante Dios (Mt., IV, 2). Aparte de eso Jesús se ali-

menta como todo el mundo, toma lo que necesita y no habla de ello. Cuando se le invita, asiste a las comidas como todos los demás. A los convidados de las bodas en Caná les regala abundante vino generoso, lo cual nada tiene de ascético (Jn., II, 1-10). A las miles de personas hambrientas en el desierto no les recomienda soportar esta privación, sino que satisface su apetito y procura que no se malgasten los restos (Mt., XIV, 15-21). Y aún poseemos un relato que nos muestra el profundo amor profesado por el Señor a la belleza. Cuando María de Betania le unge con un perfume precioso y el hombre de la bolsa murmura diciendo que hubiera podido venderse este perfume y hacer con ello limosna a los pobres, Jesús se pone de parte de María. Esta acción afectuosa, que ha perfumado toda la casa, le ha complacido profundamente (Jn., XII, 1-8). Es de suponer también que le gustarían las anémonas en flor de su país natal y los pájaros, ajenos a todo cuidado; de lo contrario no habría hablado de ellos en sus parábolas (Mt., VI, 26 ss.). Y si no hubiese sentido profundamente la hermosura de este mundo, Satanás no le habría tentado con la imagen de esta belleza (Mt., IV, 8). Jesús no adopta nunca una postura ascética. Al reprochar a los judíos el que no acojan nunca al mensajero divino que está presente, añade: "Porque vino Juan que no comía ni bebía, y dicen: "Está poseído del demonio". Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: "Es un comedor y un bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores" (Mt., XI, 18-19). Juan es un asceta y un penitente, Jesús respeta y honra esta manera de vivir, pero no la imita" (Ob. cit., t. I, págs. 496-498).

El cristianismo lleva dos mil años proclamando la renuncia al mundo y a la vez la aceptación del mundo. Pero esa renuncia del mundo que el cristianismo defiende, no es una defensa contra el mundo, sino contra la divinización del mundo, contra la propensión humana a convertirlo en lo absoluto.

Manteniendo por lo tanto el mundo y afirmando a la vez su limitación y relatividad ante Dios y el reino de los cielos, siente el hombre que vive una vida auténticamente cristiana.

Infinitud y Amor. — Tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento aparecen por doquier las apelaciones al poder infinito de Dios. La infinitud de Dios volviendo a la aludido anteriormente, es, a mi juicio, lo que a nuestro sentimiento religioso lo hace completamente lo "otro", lo totalmente heterogéneo.

Ahora bien, Rodolfo Otto ha demostrado que lo absolutamente heterogéneo es el **mysterium tremendum** en donde se conjugan a la vez lo admirable y lo que infunde estupor. **Stupor** "significa el asombro interno, el pasmo, el quedarse con la boca abierta" (R. Otto, "Lo Santo", trd. de Fdo. Vela, Ed. Rev. de Occ. p. 35, Madrid, 1925). Los Serafines que describe Isaías (6, 1-3) en torno del Trono del Señor, cubren su rostro con dos de sus alas y con otras dos, sus pies. Con la pareja restante vuelan gritando el uno al otro:

"Santo, santo, santo es Yahveh-Sabaot,
llena está toda la tierra de su gloria".

Otto observa agudamente que ante la "Majestad" los serafines sólo se atreven a cantar estos dos versos, y el mismo Otto cita el Poema religioso de L. Lange que es un comentario mucho más largo de lo que las criaturas celestes osaron decir:

"Ante Tí tiembla el coro de los ángeles,
humillan el rostro y la mirada.
Tan temible te presentas ante ellos;
y en sus cantos resuena este terror.
Las criaturas se pasman
en tu presencia,
de la que está henchida el mundo entero";

Ya de por sí, este aspecto **numinoso** de Dios, está dotado de la mayor carga de paradojas y antinomias que Otto hace resaltar en las siguientes líneas:

"Este aspecto de lo numinoso, que hemos llamado su misterio, experimenta, por su parte, en casi todas las direcciones de la evolución histórica de la religión, una transformación que, en realidad, no es sino la exaltación, la potenciación cada vez más recia de su carácter mirífico. En ella se señalan tres grados: el de simple sorpresa, el de paradoja y el de antinomia. Lo **mirum**, por ser lo absolutamente heterogéneo, es, desde luego, inaprehensible e incomprensible; lo **akatalepton**, como decía Crisóstomo, aquello que escapa a nuestros conceptos, porque **trasciende de todas las categorías** de nuestro pensamiento. No sólo las rebasa, no sólo las hace ineficaces, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas y derogarlas o desbaratarlas. Entonces este aspecto del numen, además de incomprensible, se convierte en paradójico; porque no está ya por encima de toda razón, sino que parece ir contra la razón. La forma extrema de esto la llamamos antinomia, que es aún más que la **paradoja**. Pues no solamente se producen en este grado afirmaciones que no conciertan entre sí y enuncian respecto a su **objeto opposita** es decir, predicados opuestos que parecen estar en antagonismo inconciliable e irresoluble. El **mirum** se presenta aquí en su forma más cruda ante el humano afán de comprender. No sólo inaprehensible para nuestras categorías, no sólo incomprensible por su **dissimilitas** (disimilitud) que trastorna, deslumbra, angustia y pone en peligro la razón, sino definido simultáneamente por atributos contrarios, que se excluyen y contradicen. Si nuestra teoría es cierta, estas dos manifestaciones extremas han de encontrarse con preferencia en la teología mística, siempre que ésta, de conformidad con su esencia proceda de la preponderancia de los elementos irracionales en la idea de Dios. Y así, en efecto, ocurre. Precisamente la mística es, en su raíz, una teología del **mirum**, de "lo absolutamente heterogéneo", de paradojas y antinomias, de **opposita** y **coincidentia oppositorum** (y aun en los casos en que degenera continúa manejando estos elementos con una ingeniosidad desconcertante). Pero la mística no puede oponerse a la religión corriente. Claramente comprenderemos cuál es la religión verdadera entre ambas, si estudiamos estos aspectos, evidentemente arraigados en el sentimiento de heterogeneidad pro-

vocado por lo numinoso sin el cual no existe un auténtico sentimiento religioso, en hombres que de ordinario son opuestos a todo misticismo. Job y Lutero, por ejemplo. Las paradojas y antinomias por las cuales se manifiesta el sentimiento de heterogeneidad, constituyen precisamente lo que llamamos ideas a lo Job, y que a nadie caracterizan mejor que a Lutero" (Ob. cit., págs. 41-42).

A esta esencial antinomia de lo religioso en sí, el cristianismo añadió una de muy altos quilates y quizás la mayor paradoja de la historia de las religiones: Dios, que es **mysterium tremendum**, es también, esencialmente, **amor** (I Jn., III, 8).

Según Scheler, para San Juan y San Agustín, Dios sería "un infinito amar". Este es el centro o núcleo de actos divinos y sólo desde él adherirían su "todo bondad" y su absoluta perfección moral como "atributos" (Max Scheler, "Esencia y formas de la simpatía", trad. esp., p. 233 Ed. Losada, Bs. Aires, 1942).

Es decir que el cristianismo ha unido en ese "infinito amar" que es Dios, lo infinito con lo que ama, lo que repele a la criatura por su grandeza y su majestad con lo que desborda hacia lo amado en el amor.

Scheler desenvuelve en forma muy amplia y completa la tesis objetivista, siempre mantenida por el catolicismo, de que el amor no se limita a crear en el objeto amado valores que lo hacen amable, sino que primordialmente descubre en el amado aquello que lo hace digno de ser amado. El amor es el gran perspicaz, "el amor aguza la mirada". Nada más alejado de la verdad que aquello de que el amor es ciego. "Más aún, sigue diciendo Scheler, la esencia de una individualidad extraña, que es indescriptible y jamás se resuelve en conceptos ("individuum ineffabile") sólo en el amor y en el ver a través de él brota pura e íntegramente... En este caso es justamente el amante quien ve más cosas existentes que los otros, y es él, y no los "otros" quien ve lo objetivo y real" (Ob. cit., págs. 230-31, Cf. también, Bearhard Häring, "La Ley de Cristo", t. II, p. 19. Ed. Herder, Barcelona, 1961).

Lutero no concebía las cosas de esta manera. Su teoría de la justificación por la gracia la aplica también en el campo del amor, aunque no en forma sistemática. Anders Nygren en "**Agape and Eros**" traslada todo el voluntarismo luterano de la gracia a la región del amor, y se funda en las propias palabras de Lutero según las cuales "el amor de Dios no encuentra sino que crea lo amable; el amor del hombre, al revés, es amor de lo previamente amable" (Cita J. L. Aranguren, "Ética", Ed. Rev. de Occ., Madrid, p. 312, 1958).

Dios ama al hombre en una forma peculiar de amor, muy por encima de la que manifiesta a las demás criaturas, objetos también del acto amoroso de su creación y conservación. Dios "nos ama, dice Häring, con el amor con que se ama a sí mismo en la inexistencia mutua de las tres Personas en la vida intratrinitaria" (Op. cit., p. 21).

Este Dios del "amor inaudito" (Häring) por nosotros, es el que el catolicismo defiende al lado del Dios infinito y mayestático que nos infunde temor y temblor.

He aquí una imagen de la divinidad totalmente nueva, aparecida por primera vez con el cristianismo, no sólo porque atribuye a Dios como esencia el amor, sino porque otorga al amor el carácter de descubridor de valores, desconocido, a la vez, de la especulación precedente.

Aquí la distancia entre el Dios augusto y el Dios amoroso alcanza su máxima tensión de dramaticidad interna, y esto en un grado que no se contenta con matenerse en el plano de los conceptos, sino que desciende a la vida cristiana en todos los actos de piedad y de elación religiosa. Con las palabras de los serafines en Isaías, citadas antes, pronunciadas en alta voz, la liturgia católica se calla para musitar después con voz levísima, las palabras amorosas de la consagración del pan y el vino.

Si Dios con el amor no nos oculta y antes bien nos ostenta su grandeza, con el amor nos delata igualmente su humildad. La humildad, comunmente tenida como virtud de gentes apocadas, el cristianismo la coloca en Dios mismo, como un atributo suyo por medio del cual “se inclina respetuosamente ante el pequeño”. He aquí otra paradoja, que Guardini hace resaltar en palabras muy ceñidas:

“Pero al rebajarse así, ¿no se pierde a sí mismo? Precisamente no. El grande que adopta la aptitud humilde está enigmáticamente seguro de sí mismo y sabe que cuanto más audazmente se lance hacia abajo tanto más seguramente se hallará a sí mismo. ¿Es que el grande es recompensado por este movimiento? Ciertamente su humildad le hace descubrir el valor de la pequeñez como tal. No comprende tan sólo que el pequeño “tiene también su valor”, sino que es valor precisamente por ser pequeño. He aquí un profundo misterio que se manifiesta al hombre verdaderamente humilde” (R. Guardini, *Ob. cit.*, t. II, p. 39-40).

De suerte que para el cristianismo, “el Eterno, el Magnífico, el Omnipotente, debe estar dispuesto a lanzarse hacia este ser pequeño. Debe haber algo en El que le disponga a tomar para sí la existencia de un hombre oscuro del pueblecito de Nazaret” (*Ob. y t. cit.*, p. 41).

El Dios que se reveló en medio de truenos y relámpagos al pueblo de Israel, cuando adviene la plenitud de los tiempos se revela otra vez, pero enmarcado en una humanidad doliente y clavado contra una cruz afrentosa. Rodolfo Otto comenta a este respecto: “Y quien en esta coherencia contemple la conclusión y remate y vea esta gran situación, esta poderosa figura, esta personalidad que sin vacilar se asienta en Dios, esta infalibilidad y certidumbre de convicción y de obra, manando de misteriosas profundidades; este tesoro de espíritu y bienaventuranza, esta lucha, esta confianza y entrega, esta pasión, y, al fin, esta muerte triunfal; quien tal vea, **ha de juzgar** sin duda: “Esto es de naturaleza divina, esto es Santo. Si hay un Dios y quiere revelarse, tiene que ser así precisamente” (*Ob. cit.*, p. 210).

Y al lado del teólogo protestante que acaba de citarse, el teólogo católico Jean Mouroux comenta así este doble aspecto del Dios infinito y del Dios del amor:

“Dieu mystérieux par excellence. Celui qui refuse de dire son nom a Moïse, qui habite la lumière inaccessible, qu'on ne peut voir

ici-bas sans mourir, parce que sa sainteté absolue et l'éclat infranchissable de sa gloire le séparent de l'être créé et pécheur. Mais c'est, en même temps, Celui que désire l'être humain, de son mouvement le plus radical et de son aspiration la plus vive; le Dieu qui franchit l'abîme et se choisit des amis, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; Celui qui parle a Moïse comme avec son ami, Celui dont osée découvrir et chante la tendresse, et avec qui Jérémie poursuit un dialogue bouleversant. Redoutable et fascinant, séparé et familier, c'est le premier aspect de son mystère" (*L'expérience chrétienne*", pág. 331, Ed. Aubier, París, 1952).

Que esta doble faz del cristianismo es difícil de aceptar y asimilar, sería insensato negarlo. El "racionalismo" la ha hecho objeto de sus mayores objeciones. Pero el racionalismo sólo se mueve en el campo de lo mensurable y calculable. Es decir, se trata del racionalismo que conduce a la razón matemática y apenas de ella entiende. Ahora bien, esta razón matemática la asignaba Hegel al espíritu sonambúlico.

También Leibniz nos habla del "logon aergon", de la razón perezosa que no quiere reconocer que las verdades de hecho y las verdades de razón tienen, a la postre, un fundamento único y último, sobre el cual se funda toda la filosofía: el principio de razón suficiente.

Implica cierta ceguera para el reino del espíritu el rechazo de estas antinomias en el mundo de lo real. Es precisamente en el campo de la cultura en donde Nicolai Hartmann advirtió la efectiva aplicación de la dialéctica hegeliana (Cf. "Hegel et la dialectique du réel", en "Etudes sur Hegel", A. Colin, París, 1931). Sólo en el terreno de lo real cultural cabe hablar de la síntesis de "amo" y "criado", "derecho" y "pena", etc., etc. No en el mundo entero del ser ni en el campo estricto de la lógica. La lógica sigue siendo lógica de la no contradicción.

No contradicción sino contrariedad existe entre la paloma y la serpiente. El lobo no tiene ni de serpiente ni de paloma. Por eso Jesús dice: "Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas" (Mt. 10, 16). Esta antinomia es irrealizable ante una razón, la "razón de Estado" de Maquiavelo. Sin embargo, ella es una exigencia de todos los días. Y una exigencia ciertamente difícil, pero no imposible. Es más difícil ciertamente, ser un político como el Cardenal Cisneros o como Pío XII que a la manera de Fernando de Aragón o Adolfo Hitler. O la sencillez de la paloma o la prudencia de la serpiente ha de faltar en uno o en otro.

Pero en la misma medida en que es exigente el sistema de tensiones internas del cristianismo, es también hondamente humano. La frase de Pascal, citada atrás, bien lo indica. Y lo destaca sin mayor esfuerzo, la más consoladora paradoja del Evangelio: "Creo, Señor, ayúdame en mi incredulidad" (Mc., 9, 24). Aquí, a la vez, afirmamos la fe y la humildad de no tenerla cabalmente, la gracia poseída y su absoluta gratuidad. Fuerte y débil, el hombre se afirma en el campo de la fe, parafraseando la expresión de Pascal, como una "caña creyente".